

ARQUEOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE MERLEAU-PONTY

Harley Juliano Mantovani

Universidade Federal e Uberlândia (Bolsista Iniciação Científica CNPq)

Resumo: Sob certos aspectos, a sombra expressa os limites cognoscíveis humanos e, sob outros, ela os fundamenta. Esta é a ambigüidade da sombra, da qual decorre o mistério desta. Todavia, esse duplo sentido é superado quando, num e noutro caso, convergimos para uma ontologia primordial de um Ser Bruto aquém de qualquer distinção epistemológica, e que se revela na ausência da linguagem, quando esta se cala para deixar falar o *Logos*.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Husserl. Descartes.

Abstract: Under certain aspects, the express shade human cognizable limits and, under others, it bases them. This is the ambiguity of the shade, of which elapses the mystery of this. However, the double meaning is surpassed when we converge to a primordial ontology of the Rude Being on this side of any epistemological distinction, and that it discloses in the absence of the language, when this is silent to leave to say the *Logos*.

Key-words: Merleau-Ponty. Husserl. Descartes.

Partimos do ensaio *O filósofo e sua sombra* de Merleau-Ponty, no qual este dá continuidade ao projeto iniciado em *A Fenomenologia da Percepção*, que consiste em fundar uma ontologia do sensível como resposta a uma insuficiência constatada por ele na teoria de uma filosofia que postula uma consciência plena. Neste intuito, Ponty retoma, modificando-os, os conceitos fenomenológicos de *redução* e de *constituição*¹, ansiando

formular sua teoria a respeito do Ser Bruto, enquanto primeiro à consciência (espírito) e à natureza; e, na originalidade deste Ser, como já constituinte da corporeidade universal entendida como solo das correlações entre os seres, entre a consciência e a natureza². E se para Husserl tanto

corpo tornou-se reflexionante, ele já é constituinte das coisas e da intersubjetividade.

² Por trás dessa ontologia do Ser Bruto, está o procedimento da redução fenomenológica, a qual, por princípio, revela o mostrar-se dessa brutalidade. Só que esta revelação é sempre incompleta (Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, 1994, p. 10-11). O que faz da atividade filosófica um constante retorno sobre o seu próprio irrefletido, sobre o *Lebenswelt* no qual vivemos a evidência da verdade prévia à mediação das categorias, dos conceitos, da teorização científica.

¹ No citado ensaio, a redução não está destinada tão somente a enraizar a consciência no mundo, mas também, a encontrar o seu fundamento ontológico. Relativamente à constituição, Ponty a faz preceder à reflexão, uma vez constatada essa região primordial, essa terceira dimensão do Ser, e uma vez que o

quanto para Heidegger, a fenomenologia foi a busca pelo *significado* do Ser, como um fundamento radical do conhecimento, ela é também uma ontologia do primeiro dentre os vários significados aristotélicos do Ser. Deste modo, veremos que um retorno a uma anterioridade, na qual não ocorreu ainda a intervenção do Espírito sobre a Natureza, revela uma significação original como um fundamento ontológico da própria correlação entre Natureza e Espírito; em uma palavra, esse retorno revela o Ser Bruto da ontologia pontyana. Revelação que, em Heidegger se dá na linguagem, no *Logos* prenhe de significados implícitos, nas palavras plenas de um sentido esquecido. Resta sabermos que linguagem é esta. O homem fala e pensa, as ciências são discursos, porque primeiro o Ser é *Logos*.³ De antemão, podemos dizer que a arqueologia a ser feita, é a da existência enquanto sentido primordial ou enquanto *silêncio que fala*; trata-se de uma arqueologia daquela ausência que subjaz aos fatos, e não dos próprios fatos, pois esta ausência é sensível, segundo Merleau-Ponty, ela é a *intencionalidade* que cria a sua própria história.

Ao buscar esta “ontologia selvagem” que pressupõe a *percepção* como já

³ Porém, em contrapartida: “Essa voz do Ser, essa palavra falada, essa linguagem ontológica não é mais portadora de significados humanos. Ela é uma espécie de revelação do Ser no silêncio de todas as palavras humanas.” (GILES, 1975, 249). No essencial e subjacente das palavras está um silêncio: o sentido ontológico.

sendo consciência, Ponty transfere para o corpo a reflexividade anteriormente entendida apenas como faculdade intelectual, atribuindo ao sensível, em sua brutalidade irrefletida, o estatuto ontológico fundante de toda e qualquer gnosiologia. Isto implica na recusa da anterioridade reflexiva do *Cogito*, e na recusa de uma filosofia da consciência, porque a consciência não abarca o Sensível, ou seja, esta teoria não é completa; não há uma consciência plena na mesma medida em que a redução fenomenológica não se realiza plenamente. É o que nos demonstra a percepção como a correlação consciência-mundo, ou, em uma palavra, o contato corpóreo e imediato com o mundo se renova sempre, é outro a cada instante, a cada novo mostrar-se do Ser. Este, tem como forma universal, o sensível, o qual é também ausência, é também o vazio dos intervalos entre as coisas. Enquanto ausência ou inacessibilidade o sensível é universalmente pensamento, consciência, subjetividade. Deste modo, Merleau-Ponty pode afirmar que:

O sensível não é feito de coisas. É feito também de tudo que nelas se desenha, mesmo no vazio dos intervalos, tudo que nelas deixa vestígio, tudo que nelas figura, mesmo a título de desvio e como uma certa ausência: ‘o que pode ser apreendido pela experiência no sentido originário do termo, o ser que pode dar-se em presença originária (...)’. (1975, 442)

Ainda assim, é sobre o fundo da presença e entre as presenças, entre

seus contornos, que a ausência se enraíza e se delinea. Quando vejo um *corpo percipiente*, “aos meus olhos, a alma do outro é alma graças ao seu corpo.” (Merleau-Ponty, 1975, 443).

Conforme o sobredito, a partir de uma certa deficiência da redução, revela-se a “sombra” da consciência.

O aparecimento da ‘Sombra’ de Husserl, seu ‘impensado’: nem o Espírito nem a Natureza são fundantes: ambos são manifestações de uma ‘terceira dimensão’, abaixo deles e que os constitui. Essa terceira dimensão é o Ser Bruto ou Selvagem, anterior à objetividade e à subjetividade. (Merleau-Ponty, 1975, 430. Cf. N do T.).

Certo de que um impensado (uma sombra) acompanha um pensado (um corpo)⁴, e de que aquele surge somente enquanto se pensa este, Merleau-Ponty assevera que a compreensão e a interpretação de um filósofo só serão válidas e fiéis a este se, na busca pelas significações postas no texto filosófico pelo seu autor, elas permitirem pensar não o que já foi pensado, mas o que se esconde *subjacente* ao pensado. É preciso “pensar de novo”, saber que há uma sombra e ir até ela; posicionar-se não perante ela, mas na sombra mesma. Por isso, Ponty diz, com toda segurança, a partir de *O filósofo*

⁴ Há uma proporção, segundo Heidegger, entre o pensado e o impensado. Quanto maior for a obra, mais rico é o-jamais-pensado-ainda através dela.

e sua sombra, que a história da filosofia a se fazer, fenomenologicamente, é a do subentendido. “Na ordem do subentendido a busca da essência e da existência não são opostas, são a mesma coisa”. (Merleau-Ponty, 1975, 431). Disto decorre que o sensível é enigmático porque ele possui uma riqueza inesgotável, um fundo de impensado. O impensado é o próprio âmbito de uma constituição pré-teorética, pré-reflexiva. Ele é “alguma coisa entre a Natureza transcendente, o em-si do naturalismo, e a imanência do espírito, de seus atos e noemas. É neste entre-meu que é preciso tentar avançar.” (Merleau-Ponty, 1975, 436), pois, isto significa descobrir o sensível como corpo reflexionante, como uma existência prévia, segundo a qual as coisas existem imersas nela; trata-se da constituição da existência como contato corpóreo; as existências são correlações na mundanidade do mundo “antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico.” (Merleau-Ponty, 1994, 01).

Sob outros aspectos, a proposta pontyana de uma ontologia anterior à reflexão e fundamento desta, pode ser vista como uma crítica às pretensões do *Cogito* bem como ao Racionalismo. Neste sentido, de um certo modo, contrário àquele pelo qual Husserl tem sombra, Descartes não

possui sombra⁵. E por dois motivos, segundo Merleau-Ponty, podemos dizer isto, a saber, porque o *Ego Cogito* é uma realidade translúcida que escapa à luz sensível, é uma representação do próprio pensamento preenchida com idéias; e porque o *Cogito*, sendo este pensamento de sobrevôo que faz do mundo a sua representação, ele não possui corpo, bem como desprivilegia o sensível enquanto corporeidade fundante da própria reflexão solipsista que Descartes faz uso para tomar distância em relação ao sensível, até mesmo, pondo-se “acima do sol”, ao fazer do intelecto, e não da visão, o âmbito e o fundamento da clareza e distinção da verdade científica⁶.

Se Descartes não possui uma sombra, sensível e corpórea como a de Husserl, em contrapartida, ele possui

⁵ De um certo modo, Husserl tem sombra, porque ele considerou a corporeidade das “coisas mesmas”; a sua ontologia não é desprovida de “carne” (*leibhaftig*), tal como o *Cogito* cartesiano. O corpo de Husserl oferece resistência à luz natural, ele não cede a esta, deixando atrás de si uma sombra que aumenta à medida que ele caminha, da mesma forma que a relação existente entre o caminho que percorremos e as pegadas que nele deixamos.

⁶ Essa crítica pontyana do *Cogito*, tem outros aspectos; citamos: “Até hoje, o *Cogito* desvalorizava a percepção de um outro (...) . O *Cogito* deve revelar-me em situação, e é apenas sob essa condição que a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl, ser uma intersubjetividade. (...). O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo.” (Merleau-Ponty, 1994, 09).

um “vulto”. A sombra cartesiana não é natural, porém, sobrenatural; isto é, trata-se de um fantasma. De modo que o mostrar-se deste fantasma cartesiano não é, em sua natureza, uma *aparição fenomenal*, mas sim, propriamente, uma *epifania*, posto que é a manifestação da existência de Deus na existência da idéia inata que dele tenho, e que Deus mesmo incutiu em mim, pois eu – ser imperfeito – não sou causa desta idéia que possui tamanha realidade objetiva ou graus de ser. Dito de outro modo, em última instância, há uma ontologia primeira ao *Cogito*, a qual fundamenta não só a precária existência deste, como também, assegura a absoluta cientificidade; o *Cogito* também tem uma deficiência ontológica, ele perde, rapidamente, o seu estatuto de primeiro fundamento da verdade científica. Definindo-se como puro pensamento, separado de toda realidade corpórea – inclusive a sua – o *Cogito*, sobre outros aspectos, é também uma existência efêmera se se desconsiderar que não há uma necessidade lógica na passagem pressuposta do “eu penso” para o “eu existo”; necessariamente, o pensamento coloca uma existência, ainda que a sua própria? Pois, a existência é mais ampla do que esse seu modo restrito de apresentar-se como pensamento, visto que, trata-se de um eu que sente, que deseja, que imagina e, acrescentemos, que fala também⁷.

⁷ O *Cogito* restringe as possibilidades cognitivas humanas ao privilegiar exclusivamente o entendimento intelectual; ao passo que a fenomenologia amplia estas possibilidades ao expandir a noção de consciência, postulando

“Mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (Descartes, *Meditações – Segunda Meditação*, § 9)⁸. O que pretendemos dizer, é que não é somente enquanto eu penso ou pronuncio a minha existência, que eu existo. A certeza do *Cogito* não assegura a certeza exterior a ele, porque é uma certeza sustentada pela dúvida; aquela coloca esta, e não, elimina-a. Quando, na verdade, após a constatação da primeira certeza, não se deveria conti-

até mesmo a percepção e, conseqüentemente, o corpo, como consciência; como o fez, por exemplo, Merleau-Ponty. O que não está muito distante da afirmação que Husserl fez na Sexta das *Investigações Lógicas*, de que a consciência é uma percepção interna contínua, ao atribuir aos fenômenos psíquicos, ao mesmo tempo, a natureza de consciência e de conteúdo de consciência, identificando o fluxo das vivências internas com um fluxo contínuo de percepções internas. “Com efeito, a percepção interna não é um ato segundo independente que venha juntar-se ao respectivo fenômeno psíquico; mas este último, além de sua relação com o objeto primário, como por exemplo, com o conteúdo percebido exteriormente, contém a ‘si próprio, na sua totalidade, enquanto representado e conhecido’. Ao orientar-se diretamente para o seu objeto primário, o ato se orienta secundariamente para si próprio.” (Husserl, 1975, Apêndice, § 3).

⁸ Utilizamos-nos da edição CEMODECOM IFCH-UNICAMP das *Meditações sobre Filosofia Primeira* com a tradução de Fausto Castilho, Campinas, 1999, a qual teve como texto de referência as *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adan et Paul Tannery, 11, Nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Vrin, 1964-1974.

nuar duvidando da *res extensa*. Em uma palavra, o *Cogito* não é capaz de realizar o salto da certeza subjetiva para a objetiva. Forçosamente, uma vez que não posso eu-mesmo manter a minha permanência, deve haver algo de permanente (o Outro, o Uno) em relação ao qual a minha existência está *constantemente* conservada. Neste sentido, percebemos o caráter histórico da proposta da fenomenologia, inclusive compartilhada por Merleau-Ponty, de que a existência não se realiza autoreflexivamente, mas sim, ela necessita do outro, do mundo, porque é este a duração que subjaz sustentando a reciprocidade e reflexividade entre as relações eus-coisas e eus-eus, mesmo intersubjetivamente ou já irrefletidamente. Retornar a *este subjacente* primordial como fundamento ontológico e como solo ou fundo de Ser no qual estamos em contato ingênuo e imediato com a verdade vivida e toda a sua evidência, anteriormente à verdade científica, é a proposta da Fenomenologia.

O supracitado afastamento do *Cogito*, pode ser entendido como uma espécie de contraposição ontológica e gnosiológica que este direciona à transcendência e exterioridade incognoscível da Natureza, abandonando-a à confusão da sua imediatidade corpórea, para transcendê-la, e deste alto, assombrá-la, isto é, idealizá-la. Deste modo, o *Cogito* desconsidera ou retira da Natureza a sua “carne” (*leibhaft*) para, num processo de mumificação, preenche-la com idéias, reduzindo-a a um quadro que

retrata, como num jogo entre sombra e luz, os vultos pincelados do *Cogito*, ou seja, reduzindo-a a uma representação, a uma casca desprovida de conteúdo significativa, a uma condição ontológica tão precária que, como uma múmia sem corpo necessita do corpo alheio, ela necessita do intelecto para ser verdadeiramente, para existir não de uma forma confusa, mas clara e distintamente. Uma vez que para Descartes a arqueologia pressuporia um afastamento temporal em relação à presença do *Cogito*, não há verdades arqueológicas, também pelo fato de que o *puro pensamento* prescinde dos fatos para ser, e por conseguinte, desvincula-se de uma realidade sensível que se tornará arqueológica. Portanto, a presença do *Cogito* – mantenedora da verdade científica – não pode ser alcançada através da investigação arqueológica da relação entre o pensamento e o mundo, contrariamente à fenomenologia pontyana, da qual este é o ponto de partida.

O ato reflexivo cartesiano e o fenomenológico ao mesmo tempo que se prestam a intentos diferentes, esperam-se deles resultados diferentes⁹. O

⁹ A reflexão fenomenológica, contrariamente à cartesiana, mostra-nos que primeiramente estamos, de imediato, juntos aos corpos sensíveis, isto é, que refletimos *no* mundo. Isto porque antes de refletir o mundo, nós o vivemos. A vida é a primeira e mais evidente experiência desse ser-no-mundo. O que para Ponty também se traduz de uma outra forma, qual seja: “Desde as *Ideen II*, parece claro que a reflexão não nos instala em um meio fechado e transparente, não nos faz passar, pelo menos imediatamente, do ‘objetivo’ ao ‘sub-

que é refletir fenomenologicamente é romper a atitude natural, revelando-nos a Natureza enquanto noema ou correlato de um ato do espírito, é eliminar as dicotomias entre consciência e natureza, entre subjetividade e objetividade, mostrando a supracitada “terceira dimensão”. Para a fenomenologia:

Refletir é revelar um irrefletido que está à distância, um irrefletido que éramos ingenuamente e que agora não somos mais, sem que possamos duvidar de que a reflexão o atinja, pois é graças a ela que temos noção dele. Não é, portanto, o irrefletido que contesta a reflexão, mas a própria reflexão que se contesta a si mesma porque seu esforço de retomada, posse, interiorização ou imanência só tem sentido frente a um termo já dado, que se abriga em sua transcendência sob o olhar que vai buscá-lo ali. (Merleau-Ponty, 1975, 433).

Ao passo que a reflexão cartesiana se retira do mundo, fazendo de si mesma a unidade de consciência como fundamento do mundo, ela “arrebata-se e recoloca-se em uma subjetividade invulnerável, aquém do ser e do tempo”. (Merleau-Ponty, 1994, 05). Essencialmente, as diferenças entre as duas concepções, podem ser resumidamente expressas da seguinte maneira: a reflexão cartesiana se põe como começo de tudo o que pode ser pensado; já a reflexão fenomenológica é secundária ao irre-

jetivo’. Sua função é revelar uma terceira dimensão onde essa distinção se torna problemática.” (1975, 433)

fletido, ela é reflexão de tudo o que pode ser sentido. “O conhecimento inteiro e o pensamento inteiro vivem de um fato inaugural cuja expressão é: senti.” (Merleau-Ponty, 1975, 438).

Conforme o sobredito, em Ponty, antes de falarmos de Eu puro, é mais apropriado falarmos de eu inocente, ingênuo, porque a realidade, irrefletida e ontológica, é anterior e fundante da idealidade reflexiva daquele.

A atitude natural do eu inocente ou ingênuo – diferente daquela do naturalismo – é um solo pré-teorético que fundamenta uma verdade mais radical, pois, neste “irrefletido há sínteses que permanecem aquém de toda tese” (Merleau-Ponty, 1975, 434). Além disso, essa atitude natural prévia à reflexão, despojada de predicados, juízos e proposições,

(...) é o mistério de uma *Weltthesis* (Tese do mundo) antes de todas as teses, uma fé primordial (*Urglaude*), uma opinião originária (*Urdoxa*), que nos dão o próprio mundo, e não uma representação dele (...). A região da *Weltthesis* possui uma clareza, uma evidência própria que não se deriva da de nossas teses. Nela, o mundo se revela dissimulando-se no lusco-fusco da *doxa*¹⁰.” (Merleau-Ponty, 1975, 434).

¹⁰ Cabe à *doxa* e a um discurso pré-científico (porém não irracional, tal como a mitologia e o discurso poético que prescindem da categorização do mundo), do mesmo modo que à *episteme* em seus vários discursos reflexivos, tão somente *descrever* esta região anterior à toda tese que postulamos. Pois é nesta descrição que a verdade se mostra tal como ela é; a

A *doxa* é o limite aquém do qual não há anterioridade; o senso comum é o substrato concreto e contínuo do pensamento reflexivo e das diversas formas de expressão deste¹¹. O irrefletido corpóreo já é comunicação intersubjetiva, e o que ele fala, é um sentido original que fundamenta e permeia o silêncio e as palavras, tornando-os um único discurso, igualando mitologia, filosofia, matemática, porque, em última instância, trata-se de discursos sobre o Ser Bruto.

Conforme dizíamos acima a respeito do corpo percipiente que é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto, em virtude dele já ser consciência originária, assim como a alma do corpo é ausência tornada sensível pelo próprio corpo (ou mais corretamente pelo *corpo próprio*), o não signo, o querer-dizer ou a possibilidade de ser-dito, a despeito da sua natureza de ausência, já são uma espécie de comunicação pré-lingüística, posto que o silêncio já é signo, e como signo ele nos fala enquanto um sentido originário irrefletido que precede a reflexão lingüística ou discurso científico. Deste modo, postulamos que a mundanidade do mundo, a presença originária do *Lebenswelt* é esse funda-

corporeidade primordial possui tamanha clareza que não é preciso duvidar dela para se ter uma verdade que não está nela, mas que sempre aparece encoberta pela própria dúvida e por nossas interpretações representativas.

¹¹ De um outro modo, expressou-se André Jacob: “O terreno fundamental onde se enraíza a linguagem, e além do qual não se pode remontar, é o da vida” (1980, 87). A esta refere-se um plano subjacente da linguagem – o senso comum.

mento de sentido como um discurso contínuo irrefletido, sobre o qual se ergueram rupturas reflexivas ou os discursos científicos a respeito dessa duração total do Uno (Mundo). Isto impossibilita que, pelo pensamento, segundo Merleau-Ponty, se estabeleça aprioristicamente uma eidética da linguagem, assim como, não é possível uma gramática universal “pensada”. Para Ponty não há uma linguagem essencial que esclareceria a confusão de línguas particulares históricas, tal como supunha Husserl na quarta das suas *Investigações Lógicas*¹².

A linguagem essencial ou eidética da linguagem é pré-lingüística; ela é significação antes de ser linguagem, é silêncio antes de ser palavra, é contato irrefletido ininterrupto antes de ser discurso reflexivo. A eidética da linguagem é o próprio *Logos*¹³ (Mundo) como o seu fundamento, como a instância pré-teorética na qual não se diferenciam epistemologicamente o imediato e o mediato, a fala e o silêncio, o sujeito e o objeto, etc. Em outros termos, o *Logos* originário nos dá a identidade entre o irre-

fletido e o reflexivo enquanto discursos, comunicação, expressão, por ser o Sensível, um corpo reflexionante. É devido a isto que devemos voltar ao *Lebenswelt* originário, voltar às coisas mesmas, ao que estas significam, e não, determo-nos nas representações que delas fazemos.

“A significação anima a palavra, como o mundo anima meu corpo, graças a uma surda presença que desperta minhas intenções, sem desdobrar-se diante delas.” (Merleau-Ponty, 1975, 324). Isto implica que a intenção significativa que precede o pensamento reflexivo, e também a linguagem, é tão somente um *vazio determinado*, primeiramente, como pré-condição do pensar e do falar, e posteriormente como um excesso de significado expressivo ocasionando “um ultrapassamento do significante pelo significado, possível pela própria virtude do significante.” (Merleau-Ponty, 1975, 324). Este excesso de significado ou “sentido sedimentado” é o não-signo, o querer-dizer, a sombra de Husserl; e como tal, a sua sombra ultrapassa-o devido à própria virtude significante do Husserl pensado, do seu corpo próprio. Em razão desse silêncio ou vazio determinado que acompanha a expressão, Merleau-Ponty constata uma deficiência expressiva, concluindo que a “expressão nunca é completa (...) que, deste modo, a nossa língua, ou qualquer outra, nunca pode conduzir-nos ‘pela mão’ até a significação, até as próprias coisas.” (Merleau-Ponty, 1975, 324).

¹² Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Sobre a fenomenologia da linguagem*, 1975.

¹³ Este *Logos* deve ser traduzido, ao invés de ser interpretado, posto que, segundo Ponty, “o único *Logos* que preexiste é o próprio mundo” (Merleau-Ponty, 1994, 19), querendo dizer com isto, dentre outras coisas, que este *Logos* é a fonte de toda a historicidade humana, do discurso maior do homem, que este vive, e não, escreve, mas que só escreve porque viveu. E viveu a existência em seu mais amplo sentido, que é o contato originário entre o homem e o mundo.

A expressividade da linguagem pressupõe a junção da intenção significativa da palavra e a significação por ela visada¹⁴. Isto ocorre na medida em que consideramos ou reduzimos a linguagem ao seu *fenômeno*, retirando dela o seu caráter de símbolo e de signo. Assim, a linguagem sendo *aquilo que se mostra a partir de si mesma* ela perde a sua opacidade e se torna translúcida. “A linguagem é apreendida ontologicamente como expressão original, manifestação, presença.” (Merleau-Ponty, 1975, 80).

Isto pressupõe uma proximidade conatural entre as palavras e as coisas, de modo que a linguagem seja capaz de dizer o Ser, de revelá-lo a partir de si mesma. Esta linguagem plena de sentido – e de sagrado – pela qual perguntávamos introdutoriamente, e que neste seu movimento centrípeto é abertura do Ser, agora podemos dizer-la: trata-se da palavra mítica ou poética que permite a proximidade entre filosofia e poesia; unidas em uma sonoridade poética original anterior às distinções epistemológicas

¹⁴ Relacionada à cultura e, por conseqüência, à sedimentação do sentido, temos a seguinte distinção pontyana: “A palavra, enquanto distinta da língua, é esse momento em que a intenção significativa, ainda muda e toda em ato, revela-se capaz de incorporar-se à cultura, minha e de outro, capaz de me formar e de formá-lo, transformando o sentido dos instrumentos culturais. Por sua vez torna-se ‘disponível’ porque, retrospectivamente, nos dá a ilusão de que estava contida nas significações já disponíveis, quando, na verdade, por uma espécie de *astúcia* ela as esposara apenas para infundir-lhes uma nova vida.” (Ponty, 1975, 326).

entre sujeito-objeto, essência-aparência, etc. Posto que o poeta diz a eclosão daquilo que se dá em uma tal pureza originária que o aparecer, em sua densidade, é o próprio Ser, visto a linguagem poética dizer o aparecer, o qual, em virtude da brutalidade com que se dá, é chamado Ser pelo poeta, é o ato fundamental e gerador. Paradoxalmente, a linguagem volta-se para si mesma sem sair de si, mas, deixando de ser si mesma para ser palavra, para ser *fala*; o que significa voltar ao seu começo, quando ela é sonoridade e significação original, pois, os sinais sensíveis da natureza querem-dizer algo, são as primeiras formas oraculares ou manifestações do sagrado¹⁵. E, segundo o filósofo napolitano, é neste som original que os homens primevos em estágio de barbárie expressavam suas paixões violentas, manifestadas através do canto.

Assim sendo, a institucionalização e o abstracionismo representacionista

¹⁵ Disto resultou as primeiras formulações poéticas dos mitos, segundo o filósofo napolitano Giambattista Vico (1668-1744), o qual, embora jamais citado por Heidegger, considerou o discurso poético-mítico, em virtude da sua riqueza significativa e capacidade de privilegiar uma ontologia *subjacente* às diferenças lógicas, como o portador de uma verdade mais rigorosa; e é pelo procedimento hermenêutico que, conforme Vico, a verdade – ou o próprio Ser – aflora do seu fundo de sagrado, de silêncio fossilizado e de sentido esquecido, como uma experiência humana; ou seja, a verdade é criada e vivida pelo homem, a partir do que a Natureza pode ser vivida como uma experiência transcendental. Uma obra de Vico que pode ser conferida é a *Ciência Nova*, que é a sua principal obra.

da linguagem, ou a criação das letras e das palavras vulgares, para ser correta, deve ser conforme a essa origem poética, o que implica em traduzir convencionalmente essa primeira significação sonora, informe e confusa devido à indissociabilidade com a sua fonte sensível e corpórea. Isto é, a historicidade, a socialização humana ou a passagem da natureza para a convenção não pode ser feita com o prejuízo desse som poético original, posto que ele abriga em si a evidência da verdade propiciada pela relação de proximidade com a origem desta mesma verdade. Isto, para que a abstração conceitual não recaia, inelutavelmente, na falsidade inerente ao vazio que se estabelece na distanciação entre as palavras e as coisas, acrescida por um coeficiente temporal que, amiúde, causa o esquecimento do silêncio implícito na tradição. Uma vez que o som original – enquanto significação pré-lingüística – denota uma conaturalidade entre idéia e expressão ou entre pensamento e linguagem, reduzidos a uma con-fusão em uma racionalidade pré-reflexiva, disto decorre que essa significação mitopoética também denota a juntura entre as palavras e as coisas; e *a fortiori*, ela é esta própria juntura. Ela é o preenchimento do sobredito espaço vazio causado pela estranheza abstrata resultante da diferenciação entre signo e objeto, impedindo que o primeiro se afaste do segundo – o que culminaria em um prejudicial afastamento das origens – ao ponto de esquece-las, ou seja, além dos limites da memória. Nesses termos, a ver-

dade da significação responde à falsidade supramencionada, a qual é o risco sempre latente e próprio da representação como afastamento. Risco que se manifesta explicitamente – ocasionando um improfícuo abstracionismo conceitual – quando este afastamento representativo prescinde das coisas mesmas e do que elas significam.

A linguagem é, antes de tudo, *fala*. Descobrimo-nos falando, da mesma forma que vemos vendo, tocamos tocando. A fala é a camada irrefletida da linguagem que já é reflexão. Logo, é preciso retornarmos à fala como consciência originária lingüística, como a pura expressão do Ser Bruto. Isto implica que a linguagem só se encontra com as coisas deixando de ser si mesma (enquanto palavra e materialidade, isto é, perdendo o seu aspecto noético) para ser significação ou sentido (noema), retornando a quem da representação quando se tem, pré-reflexivamente, o contato ingênuo entre a vida e a fala, quando ainda não se instaurou a distância entre viver a vida e conceitualizá-la¹⁶.

¹⁶ De repente, não é mais o sujeito lingüístico que está em contato com as coisas, mas trata-se do contato entre as palavras e as coisas, não do modo representacional foucaultiano, porém, de um contato de significações como resposta crítica ao nocivo abstracionismo da representação, que se distancia das origens e das coisas mesmas, falseando-as. Entretanto, a única forma da linguagem ser significativa – retornar ao sentido originário – é ela ultrapassar a representação. É este ultrapassamento significa uma volta à “linguagem da vida”, ao senso comum; posicionando-se mais próxima das origens e se relacionando diretamente com as coisas; como também contradiz Fou-

Trata-se de um retorno ao não-signo, à sombra que fundamenta, delimita e permeia os signos que procuram constantemente abarcá-la, mas que nesta tentativa apenas a aumentam, e diante desta insuficiência os signos recorrem sempre à sombra subjacente e subentendida. E nesta recorrência há necessariamente uma passagem, a saber, passa-se do plano semiótico para o plano semântico¹⁷. É

cault quando este afirma que “a própria consciência é determinada pela representação. De modo que sair da representação é adentrar no inconsciente.” (1987, 390-404). Assim, sair da representação é resgatar o sentido originário, é adentrar na “sombra” do esquecimento para alcançar o que não pode ser esquecido: o substrato indivisível e constante do irrefletido, a existência humana concreta, o senso comum.

¹⁷ Embora esta passagem possa sugerir uma ausência da correlação linguagem-mundo, em razão do movimento centrípeto que isto implica para a expressividade, ou seja, a linguagem volta-se para si mesma manifestando o seu paradoxo, qual seja, ela tende “a fazer-se esquecer na medida em que ela consegue exprimir” (Jacob, 1980, 68), há ainda a correlação, uma vez que tomamos o signo como *signo de*, o que pressupõe a realidade referencial e um contato com esta. À medida que a linguagem retorna à sonoridade primordial, ela torna-se o *sentido* que irrompe do esquecimento da sua materialidade sígnica. Em termos heideggerianos, este esquecimento se dá quando a linguagem, manifestando a sua essência – que é possuir os homens ao invés de por eles ser possuída – toma o lugar dos homens no contato com as coisas, deixando de ser si mesma; de modo que o Ser possa se revelar enquanto *Logos* – pensado e dito – na abertura que a linguagem sofre quando ela retorna ao seu começo voltando-se para si mesma, quando há apenas um discurso sobre o Ser no diálogo entre o pensar e o dizer ou entre o pensamento e a poesia, ambos unidos em uma compreensão sobre o Mesmo.

neste sentido que podemos dizer que a linguagem perde a sua opacidade, característica do seu aspecto semiótico, retornando a uma ausência de si mesma como signo originário, ou seja, tornando-se o noema fundamental enquanto comunicação que precede a cientificidade lingüística¹⁸. E é nesta sua primeira ausência ou fundo de silêncio que a linguagem já fala, porque primeiro há a Vida, e esta se sustenta universalmente em sua comunicabilidade, ainda que irrefletida e corpórea.

As coisas estão ali, (...) esfolando o olhar com suas arestas. Cada uma reivindicando uma presença absoluta que é impossível com a das outras e que, no entanto, elas têm todas juntas, em virtude de um sentido de configuração cuja idéia não nos pode ser dada pelo ‘sentido teorético’. (Merleau-Ponty, 1975, 450).

Disto resulta que o *nada* da linguagem é o fundo de *silêncio* sobre o qual ela se ergue antes de ser si-mesma (reflexiva), mas já sendo comunicação de sentidos, isto é, ela já é uma forma de relação com o mundo e de consciência deste, ao mesmo

¹⁸ Dito de outro modo, “o sentido é o movimento total da fala, eis porque o pensamento arrasta-se na linguagem. (...) A ausência de signo pode constituir-se num signo e não se trata, na expressão, de um ajuste de um elemento do discurso a cada elemento do sentido, mas da operação da linguagem sobre a linguagem que subitamente se descentra em direção a seu sentido. (...) A linguagem diz peremptoriamente quando renuncia a dizer a coisa mesma.”. (Merleau-Ponty, 1975, 333-335).

tempo que a linguagem permite a irrupção da identidade do sujeito falante como um *si* – ainda impessoal – que se anuncia na reflexividade da sua própria enunciação. E ele primeiramente é *si*, em razão da consciência em Ponty ser pré-pessoal, mas, não no sentido husserliano da consciência transcendental, tal como Husserl, no início da sua obra, teorizou. A pré-pessoalidade da consciência pontyana é o irrefletido, é a consciência em “situação” na mundanidade do mundo, a qual é o estatuto ontológico e filosófico, por excelência, de um sujeito e de um conhecimento *constituídos* na proximidade consigo mesmos no fundo de ser que é o

mundo, ao invés de ser constituídos pela reflexão representacionista de si mesmos. Portanto, no fundo desse fundo de ser, a arqueologia histórica a ser feita é a arqueologia do silêncio, pois, a originária ausência sígnica da linguagem ou o seu silêncio primordial, é o silêncio tradicional fossilizado ou o sentido sedimentado dessa arqueologia, o qual é preciso pensar como a um impensado, escutando o que ele diz de novo, além do que já foi dito. Uma vez que no silêncio arqueológico, repousam as “coisas mesmas”, e no qual a “sombra” de Husserl apenas indica que as coisas mesmas existem tal como são.

Acadêmico do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, bolsista de Iniciação Científica pelo CNPq e membro do Grupo de Estudo da Filosofia Social de Giambattista Vico, sob a orientação do Professor Humberto Aparecido de Oliveira Guido.

Referências Bibliográficas

- DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: CEMODECON IFCH-UNICAMP 1999.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- GILES, T. R. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1975.
- HUSSERL, E. Sexta Investigação Lógica. In: *Os Pensadores*. v. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- JACOB, A. *Introdução à Filosofia da Linguagem*. Porto: Editions Gallimard, 1980?.
- MERLEAU-PONTY, M. O filósofo e sua sombra, Sobre a fenomenologia da linguagem, A linguagem indireta e as vozes do silêncio, In: *Textos Escolhidos (Os Pensadores)*. v. XLI. São Paulo: Editora Abril, 1975. _____. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- VICO, G. *Ciência Nova*. Trad. Marco Lucchesi. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 1999.